

Crítica de libros

MONSERRAT, Javier: *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005. 356 pp.

Especialista en temas epistemológicos y de teoría de la ciencia, el autor ha publicado también estudios y dictado luminosos cursos sobre filosofía de la historia, filosofía política y filosofía de la religión. La obra que aquí presentamos no es, según él, «ni una investigación científica, ni un tratado universitario» (p. 27). Pero no deja de dar sobrada materia para la investigación científica con carácter universitario. «Se trata de un ensayo» (p. 27): «ensayo de filosofía política» (p. 332). Esa ambientación filosófica confiere a la obra un carácter de seriedad y profundidad.

El *objetivo* de dicha obra es presentar y lo hace con fuerza las ideas fundamentales que constituyen su mensaje esencial. Y las presenta dentro de un *contexto argumental* sumamente variado, ya que implica filosofía, historia, religión, sociología, política, economía que cuenta con los tópicos y tradiciones conceptuales que orientan y guían a la filosofía política actual. Tal contexto da ya a entender que las tesis del libro no tienen nada de triviales; apuntan certeramente en la dirección en que se hace cada vez más patente la responsabilidad ética de la sociedad civil de nuestros días. De realizarse las orientaciones y propuestas de este libro, cabe esperar un positivo cambio de la historia real.

Y son unas *convicciones*, mantenidas desde hace años y reflejadas en anteriores publicaciones del autor, las que han inspirado y dado amplitud y horizonte a la presente obra. Su primera convicción es la viabilidad técnica social, intercultural, política y económica de la construcción de un «Nuevo Mundo» prioritaria y fundamentalmente promovida y llevada a cabo por «el protagonismo emergente de la sociedad civil» del siglo XXI, según reza el subtítulo del libro. Este concepto de «Nuevo Mundo» representa, ya desde el descubrimiento de América, el ideal y horizonte utópico de una vida mejor, basada en una mayor solidaridad y justicia. La apelación a ese «Nuevo Mundo» aparece hoy claramente omnipresente. Y el título mismo del libro quiere hacerse y se hace eco de esa aspiración y ese clamor universal, que responden a una nueva sensibilidad ético-utópica de la sociedad civil de hoy: sensibilidad que puede, efectivamente, llevar a la configuración progresiva de los perfiles

de un nuevo proyecto de acción común para el desarrollo universal solidario, así como a las estrategias de gestión política capaces de promover eficazmente tal proyecto. Cabalmente, la obra de Monserrat describe la filosofía, incluso la estructura funcional, de la organización internacional de la acción civil encaminada hacia ese deseado y nuevo protagonismo histórico de dicha sociedad civil. «La idea de que ha llegado el tiempo para la sociedad civil no es vacía; es la conciencia de que *el futuro* y los subrayados son del autor *está en sus manos* para realizar pronto *el programa preciso de un mundo mejor*» (p. 333). La filosofía política comienza a ser ya suficientemente iluminadora. Lo que pasa es que, tal vez, escaseen los líderes civiles capaces de afrontar con acierto y con decisión el riesgo de hacer nacer ese «Nuevo Mundo». La historia futura mostrará hasta dónde ciertos líderes civiles han sido capaces de asumir la autoorganización social que la historia parece demandar (cf p. 335).

Su segunda convicción es la del papel decisivo que para la promoción y potenciación de esa acción civil en pro del «Nuevo Mundo» están llamadas a jugar todas las *religiones*. El autor es consciente, sí, de que la crisis actual de las religiones fácilmente nos lleva a dudar sobre la preparación de las mismas para desempeñar eficazmente dicho papel, que la historia misma terminará por imponerles. Pero sostiene, al mismo tiempo, que la historia está hoy ya madura para establecer un nuevo paradigma del pensamiento religioso, que permitirá a dichas religiones hallar su puesto en la sociedad actual y afrontar de lleno sus responsabilidades históricas ante la humanidad.

Y he aquí ya, esquemáticamente, el ideario del libro. En los capítulos primero, segundo y tercero se estudia la configuración del actual horizonte o ideal ético-utópico de la sociedad civil y del comunitarismo. El capítulo cuarto describe el proyecto de acción común al que apunta como proyecto universal de desarrollo universal (UDS). El capítulo quinto presenta las vías de acción estériles que no llevarían a poner en marcha el proyecto UDS. El capítulo sexto presenta ya la forma de organización civil que permitiría promover con eficacia dicho proyecto UDS. El capítulo séptimo señala la vía de apoyo y promoción, por parte de las religiones y de la interculturalidad de la viabilidad y enfoque del proyecto UDS. Y el capítulo octavo, finalmente, señala la extensión del movimiento civil «Nuevo Mundo» en América como factor históricamente decisivo para hacer posible y efectivo el proyecto UDS. Se cierra la obra con un *Epílogo* que subraya *El protagonismo civil emergente hacia el Nuevo Mundo*. En efecto, ese «Nuevo Mundo» es posible «porque une a todos y no excluye a nadie; no se construye sobre el cadáver de ningún enemigo; asume los ideales de la modernidad y del comunitarismo; res-

ponde a un diseño internacional y puede comenzar a construirse desde ahora mismo por transformación progresiva de lo que tenemos» (p. 11).

Y no estará de más subrayarlo. La presente obra es la exposición sistemática, aunque a modo de ensayo, de la trama socio-política de otra obra anterior de nuestro autor, titulada *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2002), fruto de una experiencia directa de la sociedad civil americana emergente que adquiriera él durante su año sabático como visitante e investigador en la Universidad de California en Berkeley. Y esperamos su «trama filosófico-teológica» que el autor expondrá en otras dos obras que él anuncia como de próxima aparición: el tratado de investigación *Kénosis. Ciencia y teología* y el ensayo *Hacia el Nuevo Concilio. Teología crítica para un tiempo nuevo*.

M. Díez Presa

ARONSON, Ronald: *Camus y Sartre*, Chicago University Press, 2004 y PUV, Valencia 2006. 332 pp.

La cultura académica de nuestras facultades de filosofía ha respetado la autobiografía. Es más, ha singularizado en la formación de sus alumnos esos escritos en los que se traza “un itinerario filosófico” y se razona una propuesta; no podía ser de otro modo si evocamos nombres como los de R. Descartes, R.G. Collingwood, o bien otros más próximos, pero menos conocidos en razón de sus autobiografías, como es el caso de José Gaos¹ o Fernando Montero². Ahora bien, esa misma cultura no ha favorecido estudios de textura biográfica; ha primado estudios académicos de formas más indefinidas, más tolerantes con la erudición y, por supuesto, que no guardan conexión alguna con la lógica del relato: estudios sin protagonistas y con sólo autoridades; estudios sin tiempos³ y con sólo fechas; estudios que se encostran sobre los textos originales y

¹ *Confesiones profesionales*. O.C., UNAM Vol. XVII, México 1982.

² *Caminos sobre la mar*. Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia 1955.

³ Si bien el Índice usa categorías (“encuentros”, “punto de inflexión”, “salir a escena”) que no advierten de la estructura biográfica del texto, sin embargo cada capítulo se abre con una clara referencia al calendario: “..el 21 de agosto de 1944”, “Una noche de mediados de 1946”, “A finales de 1946”. En realidad esos eran los tiempos de la ocupación, de la resistencia, del Congreso de Viena, de la Guerra de Argelia, etc... Esos tiempos abren siempre los desarrollos; “sus” tiempos son en verdad arteria y sustancia de “las” relaciones de Sartre y Camus como, en lo fundamental, nuestros tiempos lo son de las nuestras.

llegan a hacer que la acogida de éstos fuera de los círculos profesionales sea difícil o nunca llegue a tener lugar. Por ello es doblemente significativo que el estudio de Ronald Aronson, *Camus y Sartre* (Chicago Univ. P. 2004 y PUJV, Valencia 2006) haya sido editado y, lo haya sido, formando parte de la colección “Biografías”, verdadero alarde de conocimiento, buen gusto y buen hacer editorial, coeditada por Publicaciones de La Universitat de València y La Universidad de Granada.

Esta ausencia de estudios biográficos me ha resultado más perceptible, ilustradoramente llamativa, al progresar en la lectura del estudio de R. Aronson por cuanto evidencia la pertinencia de la lógica narrativa para articular desde “el complejo y trágico relato de una amistad y de su fin” una historia llena de contenido doctrinal y que, superando el dato personal al integrarlo en una estructura narrativa, nos traslada los problemas con los que la teoría y praxis de izquierdas se sigue enfrentando en nuestros días. Por ello, el relato que ha diseñado Aronson nos parece que no es excluyente de otros en los que, por ejemplo, se ha pretendido analizar “el proyecto común de crear una izquierda independiente”, dar “cuenta de una disputa nacional” (R. Aron) o someter a nuestra consideración “los asuntos candentes de nuestro tiempo” (F. Jeanson). El relato de unas relaciones y una ruptura, tal y como ha sido construido por Aronson, no nos parece que se defina frente a otros⁴, ni se reduzca a un conjunto de anécdotas en torno a esa ruptura; esos otros relatos cabe integrarlos dentro de la historia que Aronson, conocido el final de una relación Camus-Sartre y otros relatos que han hecho tema de esa relación, califica como “la historia real con sus detalles fascinantes y dolorosos”(p.18). Es más, ha de reconocerse que el uso que Aronson hace de las fuentes primarias y secundarias (¡“hay hasta siete biografías y todas básicas”!) es verdaderamente ejemplar; consigue algo de muy difícil factura: no ahogar el relato en erudición y, a la vez, facilitar la liberación de los textos de Camus y Sartre de la literatura secundaria. Por ello, se hace justicia al texto al afirmar del mismo que lleva a término una labor de liberación, de replanteamiento de los problemas asumidos por Sartre y Camus. Así pues, todo un ejemplo a seguir.

Para quienes abrimos las páginas de *El Ser y la Nada* dentro de una universidad ubicada fuera de “su tiempo”, sólo podemos lamentar haber considerado las obras de Sartre y las de Camus de conformidad con la jerarquización⁵ que de las mismos hizo la cultura académica. La lectura

⁴ Así, por ejemplo, la lectura de ARON, R.: *Memorias*. Alianza Editorial, Madrid, 1985 (París, 1983) es complementaria de la de Aronson.

⁵ La opinión de Aronson es clara a este respecto y, por supuesto, permite apreciar el inmenso error de nuestra “academia”: “No se puede hacer ninguna distinción entre la obra literaria, filosófica y política de Sartre y la de Camus; las ideas más profundas se fusionan con la política, derivan de ella y la alimentan” (pp. 315-316).

del estudio de Aronson hace inevitable la censura de esta jerarquización que supuso tanto el haber primado una lectura de Sartre que obedecía al deseo de analizar cómo se lleva a término “la reducción del existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan”, como el haber relegado a un segundo puesto a un Camus que fue abandonado por los filósofos en la proximidad de los literatos⁶ y, por ello, no fue retenido con especial entusiasmo por la filosofía académica. Aronson, corrigiendo tal jerarquización y restableciendo la igualdad entre Camus y Sartre, nos devuelve a un pensamiento que se desarrolló con pasión y lucidez al hacer cuestión de aspectos verdaderamente sustantivos para ellos y para todos nosotros: “Los asuntos más profundos que motivaron y dividieron a los dos escritores todavía se hallan entre nosotros” (317). El lector de esta biografía se verá obligado a juzgar acerca de la veracidad de esta afirmación.

Asimismo, el lector de Aronson acordará con él que “el argumento de su biografía está fundado”, basado “en pruebas consistentes” (p.13). Al lector de esta referencia no le desvelaremos ese argumento porque deseamos que llegue a ser lector de *Camus y Sartre*. Nos basta con acentuar que la biografía posee un argumento y que lo verdaderamente ejemplar es la opción que Aronson adopta para indagar y construir esas “pruebas” sobre las que articula el relato, pues no “asume que la clave del relato” (p.20) surja de otras biografías, memorias o incluso de los propios testimonios que Sartre o Camus pudieron emitir de sus relaciones. La clave del relato la arranca de “una fuente primaria en la que no se ha reparado...: los textos publicados de Sartre y Camus (p.20). La razón de esta opción es clara: “Sartre y Camus vivieron en sus escritos, y los escritos son la fuente principal de la historia de la relación” (p.20). Una triple consecuencia se articula con esta opción fundamental del biógrafo que sólo nos cabe compartir. Por una parte, siendo esta la forma de articular las pruebas, se sigue la misma necesidad de esta biografía, pues es en este momento cuando disponemos de unas fuentes primarias completas y, además, no estamos “ubicados” donde lo estuvieron Sartre y Camus, la Guerra Fría. Por otra parte, los personajes de esta biografía (R. Aron, A. Gide, F. Jeanson, A. Breton, R. Char, A. Koestler, M. Merleau-Ponty, S.

⁶ Hay autores que, en modo alguno, se comparten con los literatos. Recuérdese la obra de MOELLER, Ch.: *Literatura del s. XX y cristianismo*, Madrid, Gredos 1961. El volumen I se abre con la exposición de Camus. Por otra parte, si se recuerda el trabajo de José Ferrater, *La filosofía en el mundo de Hoy* (Madrid, Revista de Occidente 1963, Edc. 2ª) se apreciará que en el capítulo II, “Las tres filosofías”, recoge el nombre de Sartre como uno de los nombres que un filósofo de París, Roma o Bonn consideraría que goza de “crédito” en nuestra materia. Camus, por supuesto, no figura en tal lugar; es más, no está incluido en el Índice de Nombres de la obra que, por otra parte, era prolijo.

Beauvoir, etc.), sea cual fuere su proximidad a Sartre o Camus y sea cual fuere su activa presencia en la vida social de Francia⁷, sólo ganan una presencia marginal; sus opiniones y comentarios se ven afectados en igual forma y en razón del argumento que Aronson despliega⁸. En sentido propio no son personajes de esta biografía porque su actividad y testimonios en ningún momento tienen la virtud de invertir, dirigir o modificar la acción; aparecen y reaparecen con discreción, son llamados a escena de modo que se sepan como algo que sobrevino en un diálogo, cordial o acre, que Sartre y Camus mantuvieron. La anécdota no tiene lugar en esta biografía y “la historia real” no sólo incluye la amistad entre Camus y Sastre, sino también y sobre todo la interacción de Camus o Sartre con la resistencia, el comunismo, el colonialismo, etc. Ello explica los desarrollos que Aronson despliega y que son pautados por las argumentaciones de uno u otro texto. Finalmente, por haber tomado la opción de fundar el análisis de la relación Camus Sartre a partir de sus textos, momentos fundamentales de esta biografía ganan la categoría de otros tantos estudios monográficos de una u otra obra de Camus o de Sartre. Este es el caso, por ejemplo, del análisis realizado de *El hombre sublevado* que merece ser destacado (pp. 175 ss.) por abundar en motivos de reflexión para nosotros y por afirmar que pretende responder a una pregunta que también Sartre enfrentaría en *La crítica de la razón dialéctica*: “¿Cómo una revolución que apunta a la emancipación humana provoca el infierno en la tierra?” (311). Quizás por haber desplegado una lectura tan sugerente y ajustada a las realidades de aquellos años, Aronson hubiera debido evitar la manifestación en la que nos traslada su pretensión de contar la historia “sin posicionarse” (p.19) y, por supuesto, tampoco debiera haber cerrado su prólogo trazando el siguiente horizonte de actividad para su lector: “Ahora es el momento de escuchar” (p.20). No puede requerir tal actitud del lector cuando, por otra parte, ese mismo lector está siendo testigo del modo en que construye esta biografía

⁷ El protagonismo de Camus y Sartre es reiteradamente marcado o sugerido. Como significativa cabe recoger la siguiente afirmación: “Cualquier intelectual político francés, al intentar encontrar una dirección entre 1944 y 1951, se hubiera enfrentado con Sartre y Camus... Nadie de este ámbito podía pensar en los asuntos contemporáneos sin considerar a estos escritores” (p. 180). Del existencialismo llega a afirmar que “se había convertido en la primera moda mediática de la posguerra” (p. 73).

⁸ En casos como el de S. de Beauvoir sus memorias son consideradas como “inevitablemente parciales... Están guiadas por ...preservar su relación con Sartre, presentar una imagen positiva de la misma, y proteger a éste”(p. 35). Aronson minimiza el valor de sus referencias en diversos lugares y de forma categórica con afirmaciones del siguiente tipo: “al buscar el origen de la ruptura de una manera que culpaba al argelino...” (p. 99)

que, según el mismo decir de Aronson, lo hace con “comprensión, simpatía y crítica”(p.16); el lector debe compartir con Aronson, al menos, esas actitudes y modo de proceder.

La tarea de reconducir a posibles lectores de esta referencia a la lectura de *Sartre y Camus*, identifica otro importante motivo en algo fundamental, dado que estamos ante una biografía que relata algo cuyo final ya nos es conocido: una ruptura. Conocido el final, toda historia pierde mordiente y parece desvirtuarse; ésta no porque mantiene un texto que alienta y favorece una intriga. Estoy seguro de que el lector de esta biografía no podrá acallar una pregunta a medida que progresa en la lectura de esta biografía; es una pregunta que surge desde el primero de los capítulos, que se hace inevitable a medida que ajusta la caracterización de una u otra actividad de Sartre o de Camus y que, en consecuencia, está claramente instalada en el núcleo del argumento de esta biografía: ¿Por quién está tomando Aronson partido? ¿Por Camus o por Sartre? Esta pregunta no debe identificarse con otra a la que se refiere Aronson en el Epílogo: “Quién de los dos hombres ‘había ganado’..” (p.313). Al lector de esta referencia y posible lector del trabajo de Aronson he de decirle que la primera de las preguntas puede no llegar a tener respuesta, ser exclusivamente una pregunta que genera el relato al lector, pero no del relato. Una pregunta que, en definitiva, favorece más la sorpresa y el giro final que se registra en las últimas páginas. La segunda pregunta supone que como lectores nos situamos “dentro de la disyuntiva política [...o/o....] que ha impedido analizar la relación de Camus Sartre durante cincuenta años” (313). Ahora bien, esa primera pregunta es una pregunta que se mantiene como pregunta, que el lector no creo que se deba responder aunque todo parezca ponernos en la pista del partido que Aronson tomará.

La pregunta que alienta la intriga se funda sobre las caracterizaciones de Camus y de Sartre. Aronson utiliza para ello una serie de contrarretratos que pueden tener en la mayor parte de los casos el valor de una simple subordinada, pero que marcan la diferente consideración que Sartre y Camus poseían, por ejemplo, de la política durante los primeros años de su amistad en los que la política impregnaba el último y más secreto espacio de vida de los europeos; así, se habla de un Camus “veterano en diversas guerras políticas” y se contraponen con un “poco más o menos principiante Sartre” (p.41). Es más, no ahorra comentarios del siguiente tipo: “Sartre fue a la Alemania nazi (1933-34) en busca de un camino filosófico para encontrar la realidad, mientras muchos de los intelectuales alemanes huían del país”. Y todo ello porque a Camus, desde los inicios de su actividad literaria, la política “le parecía algo natural” mientras que Sartre la consideraba “como algo totalmente aparte”(48). Otros contrarretratos presentan “un Camus que se agría con la fama”, mientras que Sartre “la tomó de manera más fácil, quizás porque

siempre había dado por sentada su genialidad” (75); en otros momentos se presenta directamente a un Camus que es considerado “periodista habilidoso, voz fresca con un nuevo concepto de la política” (94), o bien se reivindica para Camus y en lo fundamental la autoría de un documento que suele atribuirse a Sartre por ser uno de los firmantes (144), o bien se deja constancia que “tras su discreción reside su sentido característico de la moderación” (211). En definitiva se aprecian en la persona y conducta de Camus aquellas virtudes que hacen apreciable en general a las personas⁹. Lo que en ningún caso se localiza en un par de páginas son juicios sobre la actividad de Camus que sean equiparables a los que dedica a Sartre. Me refiero, por ejemplo, a momentos en los que abre cada párrafo de una página con una afirmación del siguiente tipo: “Sartre despelleja públicamente a Camus”, “Sartre utilizó maliciosamente la amistad como un arma en conflicto”, “la primera mitad de la carta es un ataque malicioso a Camus” (pp.206-07).

Pues bien, todas esas anticipaciones fundadas sobre testimonios como los recogidos sólo hacen más relevante el modo en el que Aronson ha biografiado la relación de ambos pensadores y hace servir esta biografía a la defensa de una pregunta: “¿Un Camus/Sartre?”. Así pues, la biografía no sirve a la toma de posición por uno o por otro autor; sirve a la postulación para nuestra época de un “nuevo intelectual” al que le atribuye el “iluminar la violencia sistemática de hoy en día al mismo tiempo que aceptaría el desafío de organizar una lucha eficaz contra ésta sin crear nuevos males”. Ese Camus/Sartre puede ser “un patrón para los seres humanos”, “una encarnación abstracta de lo que exactamente se necesita en nuestra situación” (317). Quizás la necesidad de buscar ese patrón llevó a Aronson a plantearse esta biografía. En cualquier caso, vista su factura, cabe afirmar que bien ha valido la pena.

A este lector le quedan abiertas varias preguntas; una de ellas creo que debo darla a conocer: ¿Se han desvanecido, tal como cree Aronson, los asuntos específicos que dividían a los dos hombres o simplemente estamos ante variaciones más o menos importantes de ese viejo y cercano orden que fue objeto de las reflexiones de Sartre y Camus? En cualquier caso, cabe pensar ese “patrón”, pero asumiendo que ello conlleva asumir que “no se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas”¹⁰.

Guillermo Quintás Alonso.
Universidad de Valencia

⁹ Al referirse al argelino en el epílogo lo hace en los siguientes términos: “siempre fue una persona visiblemente sensible, sufridora, insegura y vulnerable” (p. 313)

¹⁰ HORKHEIMER, M. & ADORNO, Th.: *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2006, p. 55.

MALEBRANCHE, Nicolás: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. Traducción, introducción y notas de Ignacio Quintanilla y Pilar Andrade. Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, 336 pp.

El los últimos decenios se viene asistiendo a un importante resurgir de la lectura y estudio de la obra de Nicolás Malebranche, especialmente en el mundo anglosajón, que se plasma en diversas ediciones y reediciones de la mayoría de sus libros y en multitud de monografías que coinciden en resaltar la importancia de su figura y su influencia capital en el devenir de las grandes corrientes racionalistas y empiristas del siglo XVII. Amén de que sus obras principales se tradujeran de inmediato al latín e inglés con una elevada difusión por toda Europa, recordemos que ya el mismo Hume confesaba en carta a un amigo que sin Malebranche no se podía entender su propia obra y el propio Berkeley en el Trinity College se imbuiría de tal modo de sus planteamientos que llegará a ser conocido en el Continente como el Malebranche irlandés. Por ello, la admirable labor que viene haciendo la colección de Filosofía de Ediciones Encuentro dirigida por Agustín Serrano de Haro, tiene su oportuno reflejo en esta nueva y cuidada edición castellana de las *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, que viene a sustituir a las dos añejas traducciones preexistentes de 1889 y 1921. La sobresaliente versión llevada a cabo por Ignacio Quintanilla y Pilar Andrade presupone un elevado conocimiento del pensamiento del sacerdote oratoriano y un dominio cumplido de su preciso francés que hacen de él el genuino fundador de la prosa filosófica francesa. Así se explica la fidelidad y la elegante frescura que ha conservado su traslación al castellano constituyendo su lectura un gozo intelectual y estético de primer orden. La acertada Introducción y las notas correspondientes acompañan a la traducción eficazmente.

Las *Conversaciones* fueron escritas en 1688 en plena madurez de su pensamiento filosófico y teológico. Habían pasado pues más de diez años desde que apareciera por primera vez los dos volúmenes de su espléndida y polémica –y todavía inédita en castellano– *De la recherche de la vérité* (1674-75) con sus subsiguientes *Éclaircissements* y ocho desde que viera la luz el *Traité de la nature et de la grâce* (1680), redactadas contra las objeciones que la *Recherche* había levantado en el jansenista Arnauld, ocasionando una de las lides intelectuales más formidables del siglo XVII. Malebranche se encontraba a la sazón en tierra de nadie: los empiristas le acusarán de ser demasiado racionalista, los racionalistas por no ser del todo fiel a Descartes y la teología tomista le imputará a su sistema ribetes de panteísmo. De todos se defiende con gran resolución y agudeza intelectual, lo que dará lugar a la redacción de las presentes *Conversaciones*. Concebidas como un platónico *iter ve-*

ritatis, nos ofrecen a lo largo de catorce diálogos expositivos protagonizados por un maestro que encarna la figura de Malebranche (Teodoro) y su discípulo (Aristeo) un compendio de los grandes temas que pueblan el pensamiento malebranchiano, a saber: Dios y su causalidad en el mundo, alma y cuerpo, mundo inteligible y mundo sensible, conocimiento, percepción y verdad, sustancia, Providencia, naturaleza, libertad, predestinación y gracia. En definitiva, el libro viene a tratar –como siempre sucederá con cualquier obra de Malebranche– de los grandes temas de la metafísica y teología occidentales, abordados desde una armoniosa cooperación entre Fe y Razón. Así, como buen oratoriano, la asunción de la doble invitación anselmiana del “*fides quaerens intellectum et intellectus quaerens fidem*” ratificada en la Conversación IV, le hará en modo eminente el más teologal de las grandes autores filosóficos del XVII.

Como afirma lúcidamente Ignacio Quintanilla en la Introducción, el método deductivo de Descartes se transforma en las *Conversaciones* en un genuino método *atentivo*. En efecto, al lector de cualquiera de estos diálogos le llama poderosamente la atención cómo las secuencias lógicas de Malebranche revierten siempre en un lúcido esfuerzo de contemplación rigurosa de algún dato de conciencia que denota tanto una extraordinaria introspección como una precisa descripción literaria. No es ajeno a esta obligación descriptiva que se impone Malebranche, que recurra una y otra vez a metáforas y analogías anejas de gran valor ilustrativo. Nótese, por otro lado, que si toda realidad fenoménica –bien sea de un aparecer sensible o de un aparecer espiritual– es siempre presentada por Dios al espíritu y que vemos todas las cosas en Dios (Conversación VI § XI) la indagación de cualquier dato y contenido de conciencia se convierte *eo ipso* en un profundizar en la presencia divina y en el desvelamiento de ese Ser sin restricción (*Être sans restriction*) que es la *lux vera* del Evangelio de San Juan. La presencia de Dios llegará a ser tan desbordante en la filosofía de Malebranche –como se ve a lo largo de estas *Conversaciones*– que será no sólo fundamento ontológico de los seres sino causa eficiente de todo acto gnoseológico. De este modo, ser y aparecer convergen en la mediación divina, preanunciando los ulteriores desarrollos de Berkeley.

Toda vez que el examen de la naturaleza de la percepción (*sensation*) no nos permite postular la existencia extramental de los objetos sino tan sólo la estructura intencional del acto de conocer con su nítida distinción entre sujeto y objeto, la única posibilidad de afirmar la existencia del mundo nos viene dada por la Revelación que nos salva del inexorable solipsismo (Conversación VI § 6). Para la demostración de la existencia de Dios (Conversación VI), se trae a colación una nueva versión del argumento ontológico de San Anselmo: la idea del Infinito pos-

tula la necesaria existencia de un *Ens Perfectum*. El hecho de que nuestra alma esté además inmediatamente unida a un Ser espiritual infinito es lo que va a posibilitar una cuestión irresuelta en Descartes: la conexión de las diversas *res cogitantes* entre sí, algo de lo que Leibniz se nutrirá ampliamente. Precisamente, es por su respectiva unión en Dios por lo que es posible la amistad de las almas (Conversación VII, § XV) y el presente conversar surge de la participación divina que tienen maestro y discípulo con la correspondiente acción iluminativa de la Gracia: el *symposium* platónico deviene así de la mano de Malebranche en *convivium* cristiano.

Si Dios habíamos visto que era el fundamento gnoseológico, su crítica de la causalidad fenoménica eficiente que tanto influirá en Hume, hará ahora de El en su omnipotencia creadora la única *vera causa* tanto del movimiento cuanto de la interacción entre alma y cuerpo. La fuerza motriz de un ente corpóreo será por lo tanto la eficacia de la voluntad de Dios. De ahí que su *ocasionalismo* se conjugue en el orden práctico con el quietismo de Miguel de Molinos: nada debemos querer por nosotros mismos (Conversación VII § XI-XVI). Al mismo tiempo, Malebranche postula tanto la libertad de la voluntad divina –frente al determinismo cartesiano– cuanto el libre albedrío del hombre, lo que le distanciará del panteísmo de Spinoza aclarando y matizando el alcance con que su *ocasionalismo* se había presentado en la *Recherche*.

Ante la siempre *vexata questio* de la Gracia, su refutación del pelagianismo en las lecciones dedicadas a ella (Conversaciones IX y XII) con su defensa de la gratuidad de la misma y por ende de los predestinados sin que haya a su vez afección de personas supondrá un intento de difícil equilibrio agustiniano entre la noción jansenista y las interpretaciones neo-pelagianas de la modernidad, cuyas disputas cruzarán todo el siglo XVII. Ello se complementa con la cristología desarrollada en las conversaciones siguientes, donde se establece la relación entre la Antigua y Nueva Alianza, la universalidad de la Redención y la verdadera esencia de la Eucaristía. Así, Jesucristo aparece como santificador del Mundo, al que ennoblece y hace divino mediante su Encarnación en consonancia con el pensamiento paulino. La Encarnación, sostendrá Malebranche rescatando una antigua opinión de Escoto Eriúgena (Conversación IX § V) estaba prevista desde la eternidad aun cuando Adán no hubiera pecado, para mayor gloria del Padre omnipotente en la perfección de su obra. La omnipresencia del Dios creador y providente que advertíamos en la filosofía malebrancheana, tiene aquí su correlato teológico con la reafirmación del Hijo encarnado como mediador que es Alfa y Omega del universo por medio de su adopción de la naturaleza humana, esto es, de una naturaleza creada. La cristología y la cosmología se entrelazan así de tal modo en los últimos capítulos apologeticos

que el lector se encontrará con muy felices hallazgos que la Fe y la Razón van dejando de consuno en esta incursión por las regiones de la verdad.

Por todo ello, si ya Hegel se asombraba amargamente un siglo después de la muerte de Malebranche en su *Ciencia de la Lógica* de cómo todo un pueblo había perdido su metafísica y podía vivir sin ella, la lectura de las *Conversaciones* nos ocasiona un movimiento de admiración por aquellos tiempos en los que se escribía y conversaba todavía sobre cuestiones tales tan graves y formidables que aquejaban –y siguen aquejando– a nuestros inquietos espíritus. Admiración que nos hace caer en la cuenta de que andamos necesitados de una digna edición castellana de la *Recherche* mientras la aguardamos entretenidamente enfrascados en conversaciones como ésta.

Ignacio García de Leániz Caprile
Agosto 2006

BURGOS, Juan Manuel: *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona, nº 18. Salamanca, 2006. 177 pp.

Esta sugestiva semblanza intelectual de Maritain, escrita por Juan Manuel Burgos, constituye una honda síntesis de lo fundamental de su pensamiento. Se inicia, acertadamente, con una llamada a restablecer la figura de este autor, tan zaherido desde los extremos de uno y otro lado, en España, debido, a menudo, a interesados prejuicios. Los primeros pasos del trabajo facilitan el conocimiento de los principales hitos de su fecundo itinerario biográfico, y nos permiten adquirir una visión del conjunto de la existencia de Maritain. Éste se nos muestra como un auténtico luchador por sus ideales, que nunca cejó de trabajar por un mundo mejor, y, ya converso al catolicismo, jugó un papel decisivo en acontecimientos tan decisivos y variados de su época, como la superación de la Acción Francesa, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), o la orientación y promoción del Concilio Vaticano II. La segunda parte de este estudio, se consagra a la presentación y el comentario crítico de los contenidos filosóficos de este sólido pensador. De esta última, recomendamos muy especialmente el capítulo tercero: “Mundo y cristianismo: la propuesta de *Humanismo integral*”, que indaga en el eje central del pensamiento socio-político de Maritain, con una clarividente luz, quebrando los antiguos encasillamientos del mismo, fundados con frecuencia en criterios coyunturales, ya felizmente, en buena medida, superados. Se trata, en general, sin duda, de un libro ri-

guroso y preciso, dotado al tiempo de esa claridad que es cortesía del filósofo, en palabras de Ortega. Por otra parte, está redactado de un modo muy personal, lo que llena con su sabor peculiar este estudio, diferenciándolo de otros. Lo celebramos, pues no abundan análisis sobre filósofos de factura tan concienzuda, y enriquecidos con el sello de lo original. Para Burgos, Maritain sería un “tomista personalista” –o un “personalista tomista”–, y, así, alguien llamado, a la par, a superar tanto un tomismo ultraortodoxo como un supuesto personalismo descafeinado. Por esto, con frecuencia, no ha sido bien comprendido por la crítica filosófica de ambas escuelas. En todo caso, no cabe en absoluto considerarle un pensador de conveniencia, cuya evolución obedezca a un camaleónico afán de adaptación, presidido por sus propios intereses o utilidades. Se ocupó de una extensa diversidad de temas, tal como aquí se recoge; por ejemplo: de metafísica, de pensamiento político, de filosofía moral y jurídica, y hasta de estética y filosofía de la educación, entre otros. Su ser cristiano alentó la unidad indisoluble entre su pensar y su compromiso vital, que estas páginas revelan. Además, una de las dimensiones más atractivas de la obra que comentamos, radica en su fecundo espíritu crítico. Así, en ningún asunto, se permite Burgos el que su glosa de Maritain deje de examinar lo más acertado y, también, las debilidades o yerros principales de este pensador. Por esto, se denuncia aquí el dualismo de su visión del hombre, que lo escinde en materia e individualidad frente a personalidad o espíritu; su exclusión excesiva de lo conceptual en ciertas esferas del conocimiento; o su falta de confianza en la capacidad de la razón humana a la hora de conocer por sí misma la ley moral natural, etc. Esto, no oscurece en realidad la globalidad de la filosofía de Maritain, quien nos ofrece descubrimientos de una profunda lucidez y valor, tal como reflejan estas líneas de su comentador: «Para él (Maritain) una sociedad sin objetivos, sin bien común, sin una obra común que realizar es una sociedad destinada al fracaso y la disolución. Si nada profundo une a los miembros de una comunidad, ¿por qué o para qué se mantendrán unidos? Más pronto o más tarde se fragmentará y quedará derrotada frente a sociedades con aspiraciones y con ideales... Significa que éste (el bien común) ya no debe concebirse de una manera rígida [...], sino más bien como un conjunto de “condiciones” que faciliten [...] la determinación personal de los propios fines» (pág. 160). Así, las consideraciones valorativas de Burgos enriquecen, sin duda, su labor de síntesis, e invitan simultáneamente a adentrarse uno mismo en el universo maritainiano; lo cual responde, una vez más, a los propósitos de este trabajo. Su peculiar enfoque, que el mismo Burgos no puede sino declarar abiertamente, responde al personalismo, en su más hondo y fecundo sentido: «porque, en realidad, el hombre nunca

es mero individuo... es siempre una persona, que está realizando un acto personal y a quien la sociedad debe servir y cuidar» (pág. 161).

Javier Barraca Mairal

KANT, Immanuel: *Correspondencia*. Edición y traducción de Mercedes Torreveiano, Presentación de Juan José Carreras Ares. Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.), Zaragoza, 2005. 302 pp.

“Por ahora, Kant es casi mi única lectura. Cada vez se me desvela más ese maravilloso espíritu.” Así escribe Hölderlin a su hermano, en una carta fechada en Waltershausen, en la primavera de 1794. Que ese espíritu es ciertamente “maravilloso” lo sabe todo aquel que ha frecuentado sus obras. Sólo que éstas, y en particular las principales, sus célebres “Críticas”, son música con muchos bemoles para la capacidad de concentración del hombre medio. Nada más grato, por ende, que disponer de una vía adecuada, por la que puedan transitar tanto los conocedores de su pensamiento como quienes la ignoran, para acercarse a la personalidad del filósofo y comprenderla de cerca. Esa vía es, como en el caso de otros espíritus insignes, su epistolario. Y no es sino un deber de justicia sostener que, tratándose de Kant, ese epistolario resulta ser para cualquier hombre con sensibilidad un cofre rebosante no sólo de agudeza y de inteligencia, sino de humanidad, de discreción, de buenas maneras y, en suma, para decirlo con Pascal, de “esprit de finesse”. Tal es el juicio, para decirlo por anticipado, que nos merece esta rica colección de cartas vertidas ahora a nuestra lengua y puestas así a nuestro alcance por la pluma competente y elegante de Mercedes Torreveiano.

Se trata –*incredibile auditu*– de la *primera* versión al castellano de un grupo tan significativo de cartas procedentes del nutrido epistolario kantiano, que en la edición canónica de la Real Academia Prusiana de las Ciencias abarca varios centenares de piezas distribuidas en cuatro volúmenes. Piénsese en lo que ello significa, tratándose de un hombre que, a diferencia de Leibniz, por ejemplo, no se sentía espontáneamente impulsado a dar a conocer los frutos de sus reflexiones mediante la correspondencia. Es así como sus cartas son, por la mayor parte, las respuestas redactadas por un genio que, siempre dócil al suave yugo de la cortesía, suspendía por momentos la concentración a que lo obligaba su tarea, el diálogo ubérrimo de la razón consigo misma, para atender, con una bonhomía, una lucidez y un tacto siempre admirables, las solicitudes que recibía continuamente del mundo exterior. De allí que el volumen que nos ocupa se titule precisamente *Correspondencia*, porque

lo integran no sólo las cartas escritas por el filósofo sino también las recibidas por él.

Tras la "Presentación", sobria y erudita, de Juan José Carreras Ares (págs. 7-13), centrada sobre el curioso fenómeno social del siglo XVIII que fue el culto de la correspondencia –tema en relación con el cual no podemos dejar de mencionar el precioso ensayo de Pedro Salinas titulado "Defensa de la carta misiva y de la correspondencia epistolar" (*El defensor*, Madrid, reimpr. 1983)–, Mercedes Torrejano, editora y traductora de las noventa y ocho cartas reunidas en este volumen, ofrece a manera de introducción unas páginas francamente sustanciosas sobre: "Kant y la idea de la Ilustración. Moralización y voluntad de verdad" (págs. 15-33).

En ellas declara cuál fue el propósito que la animó a preparar este volumen y cómo mediante él se propuso ofrecer un contacto vivo y estimulante con el hombre que fue Kant "a un amplio público de lectores" (pág. 17). Ello la obligó a dejar de lado un buen número de cartas que sólo habrían encontrado interés entre los estudiantes y los profesores de Filosofía, por pertenecer "casi exclusivamente a la historia estrictamente filosófica del kantismo más teórico" (pág. 33). Como para el criterio que ha presidido la labor de selección de la editora el punto de mira ha estado puesto en "el hombre que fue Kant" antes que en los arduos problemas vinculados con la exposición y la comprensión de la doctrina kantiana, tanto los conocedores de la misma, como cualquier persona de cultura media que se adentre en la lectura de las cartas de este genio, podrá comprender con holgura, cómo "los tópicos que hablan de su rigidez o de sus extravagancias, cuando se examinan más de cerca, acaban siendo simples informaciones sobre unos hábitos o una forma de vida más bien simple y disciplinada que extravagante" (pág. 18).

Por otra parte, no podrán por menos de reparar en la amplitud del círculo de corresponsales que tuvo Kant, a partir de cuyas cartas uno bien podría llegar a bosquejar un verdadero catálogo de tipos humanos: el joven académico, el discípulo fervoroso, el colega asombrado, el intelectual curioso, el familiar cauto, el buen amigo, e incluso la mujer que pide ayuda o consejo. Porque no faltan las figuras femeninas en la correspondencia de Kant, y el volumen también ha querido mostrar "esta faceta escueta y curiosa, pero igualmente significativa" (pág. 24).

En virtud de una decisión llena de acierto, las cartas –en las que hemos echado de menos, acá y allá, alguna nota– se presentan de manera cronológica, sí, pero no según el principio abstracto, por así decir, de ir asignándolas a un año determinado según su fecha de redacción –como ocurre, por ejemplo, en la edición de las obras de Kant cuidada por Cassirer (Berlín 1922), tan confiable y útil, por lo demás–, sino distribuidas en siete capítulos, que, al abarcar un número determinado años y

poseer un título característico en cada caso, han sido pensados como otros tantos hitos en la vida del filósofo, a fin de que la colección pueda transmitir, como de hecho lo hace, “la idea de una cierta secuencia con sentido” (pág.24).

Es reconfortante poder señalar, cuando tantas cosas se afirman por allí sin el menor asomo de responsabilidad intelectual, que la parte medular de la “Introducción”, referida al significado general de la obra de Kant, a lo que bien podría denominarse como su “centro de gravedad” (pág. 25), aquél centro en torno al cual gira también la constelación variopinta de sus epistolario, sabe destacar, con encomiable lucidez, que el asunto “radical o definitivo” del filósofo consiste en “la determinación o destinación metafísico moral del hombre. Aquí (...) está la clave de la tremenda pregnancia que se registra en la obra kantiana del tema de la moral; y de la religión” (pág. 25s.). Que estas afirmaciones no han sido asentadas a humo de pajas, bien puede uno colegirlo a partir de aquella carta escrita en 1770, cuando Kant, que contaba a la sazón 46 años, movido por el deseo de ocupar una Cátedra vacante en la Facultad de Filosofía, formula la solicitud correspondiente al barón de Fürst y Kupferberg, ministro consejero de Estado y de Guerra y, ante la posibilidad de que tal cátedra fuese la de Matemáticas o la de Moral le dice sin ambages: “yo –en humilde espera, desde luego, de lo que usted dijera–, presentándome a la Cátedra de Moral, *creería estar siguiendo mi destino más auténtico*” (pág. 74; el subrayado es nuestro).

Precisamente al referirse a los “años silenciosos” que siguen a la *Dissertatio* de 1770, la traductora advierte que la correspondencia de ese período nos da la medida “de la profunda tesitura de Kant en el problema de la moral y de la fe religiosa. Los grandes tópicos” –añade– “que se consagran en sus obras de moral y religión, bastante más tardías, no tendrán nada de novedoso. El *homo religiosus* nunca negado por Kant juzga el don de la fe revelada como un obsequio a su razón, nunca como una substitución. Antes y desde sí y su razón es *homo moralis*” (pág. 30).

De allí que al llegar al tema obligado de la Ilustración, la Prof. Torrejano declare, con la seguridad de quien ha comprendido desde dentro aquello de lo que se trata, que cuando Kant contempla la minoría de edad de la razón, “piensa sobre todo en el sentido último de sus afanes prácticos, que no es otro que la prosecución y logro de su figura moral” (pág. 26). Sentencia que más adelante la autora abona en los siguientes términos: “hay que preguntarse si hubiera sido posible la filosofía kantiana sin el peso determinante de su pasión por la verdad, *sin su percepción acerca del modo como concierne al hombre tal problema*, y en suma, sin su inquietud por el sentido de la completa determinación o plenitud moral del hombre” (pág. 28).

En cuanto a las cartas mismas, éstas han sido traducidas con el mayor esmero, en un estilo terso, galano sin amaneramientos, que así como respeta la precisión de los conceptos, así también sabe espejar el donaire de las fórmulas y giros cortesanos propios de la época, sin aplanarlos de manera faciltona, como suele ocurrir, lamentablemente, en tantas traducciones al uso. Se trata de cartas mediante las cuales el lector puede recrearse admirando no sólo la personalidad incomparable y dignísima del propio Kant, sino la de una rica serie, no tanto de “tipos” cuanto de espíritus selectos, entre los cuales nos es grato mencionar a Markus Herz, a Moses Mendelssohn, a Herder, a Reinhold, a Christian Garve, a Fichte, a Jacobi.

El volumen se cierra dos útiles apéndices: un registro de personas y un pequeño catálogo cronológico de los escritos kantianos (págs. 269-297).

Si a lo dicho añadimos que esta selección de cartas ha sido cuidadosa y pulcramente impresa, que la embellecen algunas ilustraciones y siluetas de época, y que el lector de la misma sale siempre ganancioso, en orden no sólo a su ilustración, sino a la experiencia invaluable que significa el poder asomarse a un mundo signado por la forma viva y sustancial de un *ethos*, creemos no equivocarnos al pensar que, por haber auspiciado y promovido este proyecto, la Institución “Fernando el Cático” se ha hecho acreedora a la gratitud de un amplio círculo de lectores.

Martín Zubiria
Universidad Nacional de Cuyo

GÖDEL, Kurt: *Obras completas*. Introducción y traducción de Jesús Mosterín. Alianza Editorial, Madrid, Primera edición en «Ensayo», 2006. 470 pp.

Con ocasión del centenario del nacimiento de Kurt Gödel (1906-1978), Alianza Editorial nos ofrece otra edición de sus *Obras completas*. Lo de “completas” se refiere a los escritos publicados en vida de Gödel, no a sus manuscritos inéditos, que actualmente están depositados en la biblioteca Firestone de la Universidad de Princeton. Recordemos que la primera edición, publicada en 1981, fue la primera edición de las obras completas de Gödel existente en cualquier idioma, pues aún no existía una edición de los textos originales completos. Éstos se hallaban dispersos en distintas revistas y libros. Y fue Jesús Mosterín el primero que trató de reunirlos en un libro.

Poco después, en 1986, apareció el primer volumen de los textos originales alemanes e ingleses, editados por un equipo presidido por Salomón Feferman bajo el título *Collected Works*. En la segunda edición española, la de 1989, a fin de facilitar la compulsación de las traducciones con los textos originales, su editor decidió acomodar totalmente el sistema de referencias y la ordenación a esa edición de los textos originales, y añadió algunos textos que faltaban. Lo mismo sucede en esta nueva edición de 2006, que reproduce simplemente la de 1989.

Pero en el tercer volumen de los *Collected Works* han sido dados a conocer algunos de sus escritos inéditos, que con notable dificultad fueron transcritos a partir de su muy peculiar taquigrafía alemana. Entre sus contenidos figura su formalización del argumento ontológico de la existencia de Dios. Es una pena que no se haya aprovechado la ocasión de esta nueva edición para proporcionar a los lectores de lengua española una selección de los trabajos inéditos más significativos de ese tercer volumen.

La admiración de Jesús Mosterín por la obra de Kurt Gödel salta a primera vista. Su Prólogo a la primera edición comienza con las siguientes palabras: «Gödel ha sido el más grande lógico del siglo XX y uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos. En 1930 probó la suficiencia del cálculo lógico de primer orden. En 1931 probó que todo sistema formal que contenga un poco de aritmética es necesariamente incompleto y que es imposible probar su consistencia con sus propios medios. En 1938-1939 probó la consistencia relativa del axioma de elección y la hipótesis del continuo respecto de los demás axiomas de la teoría de conjuntos. Estos tres resultados han sido de una importancia excepcional y han proporcionado a Gödel una fama casi mítica entre lógicos, matemáticos y filósofos. Además, Gödel hizo importantes contribuciones al estudio del problema de la decisión, definió por primera vez las funciones recursivas, probó la consistencia relativa de la lógica y la aritmética clásica respecto a la intuicionista, revolucionó la filosofía de la matemática (mostrando indirecta pero indudablemente la insatisfactoriedad de las tradicionales posiciones del logicismo, intuicionismo y formalismo) e introdujo nuevos y potentes métodos formales, desde la aritmetización de la matemática mediante lo que hoy llamamos la “gödelización”, en 1931, hasta los funcionales computables de tipo finito, en 1958».

Gödel es sin duda uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. Junto con Bertrand Russell, ocupa la más alta posición en la lógica del siglo XX. El *Time Magazine* le nombra entre las cien personas más importantes del siglo XX. Por su parte, la Universidad de Harvard le concedió el título de doctor honoris causa por el descubrimiento de la «verdad matemática más significativa del siglo»: el teorema de incomple-

titul. Desde niño fue una persona inquisitiva. Uno de sus biógrafos relata que ya en la escuela primaria fue apodado der Herr Warum («el señor Por qué»).

Aunque todos los escritos que Gödel publicó en vida pueden ser coleccionados en un solo libro y no muy voluminoso, la verdad es que ha ejercido una enorme influencia. Sus trabajos han afectado a casi todas las ramas de la lógica simbólica. De sus teoremas derivan consecuencias decisivas para los fundamentos de la matemática y de las ciencias de la computación.

Curiosamente su tenaz búsqueda de la racionalidad en todo, su ansia de racionalidad, parece proceder de un trasfondo mental inestable, que, sobre todo en los últimos años, le condujo a una aguda paranoia. Gran parte de su vida le obsesionó la sospecha de que iba a ser envenenado. Al caer enferma su esposa, y no tener nadie cerca que mereciera su total confianza, dejó de comer por temor a ser envenenado hasta morir de desnutrición el 14 de enero de 1978.

Pero estos detalles biográficos no disminuyen el mérito de su obra. Vale la pena que los filósofos y matemáticos del ámbito de lengua española le presten una especial atención. Sin embargo, es indudable que su concisión y densidad intelectual dificultan su lectura. Por eso hay que agradecer a Jesús Mosterín las introducciones con las que presenta cada uno de sus escritos. De todos modos no me resisto a hacerle una leve sugerencia. Echo de menos un intento más atrevido de acercamiento de las contribuciones de Gödel al lenguaje del hombre culto corriente, que desconoce el lenguaje especializado de la lógica simbólica.

Ildefonso Murillo

CRAIG, E. (ed.): *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. (La enciclopedia breve de filosofía de Routledge). Routledge, Londres, 2006. XXVI+1077 pp. ISBN 0-415-32495-5.

La «Enciclopedia Routledge de Filosofía» en diez volúmenes, publicada en 1998, engendró, por destilación, la REP Concisa (2000) que tenía un cuerpo de un solo volumen. La experiencia de este alumbramiento aconsejó y facilitó el nacimiento de esta otra enciclopedia breve, cuya anatomía es un poco más diferenciada y compleja, y que dadas las ventajas adicionales del «on line» incorpora también las sugerencias de lectores y usuarios. El número de entradas ha pasado de 2.054 a 957 y la extensión de cada una de ellas también ha sido acortada, salvo en 119 entradas más importantes y pilares en la información de los principales conceptos sistemáticos e históricos. A estos se les concede alrededor de

35 columnas que, dada la pequeñez de los caracteres gráficos, contienen una extensa información. Los reenvíos internos compensan con frecuencia la aparente brevedad. Se ha tenido en cuenta que los usuarios no siempre son especialistas y, por ello, se ha cuidado que el lenguaje y estilo sean realmente asequibles. También se ha adoptado un orden alfabético para las entradas, por lo que la Enciclopedia tiene las características de un diccionario.

Es editor de esta Enciclopedia breve, Edward Craig, es profesor de filosofía en la Universidad de Cambridge y editor general de la Enciclopedia en diez volúmenes. Es autor de varios libros de filosofía y firma diez de los artículos de esta Enciclopedia breve. Está al frente de un numeroso equipo de colaboradores. Sus nombres y el título de las colaboraciones firmadas llenan treinta y seis columnas en las páginas introductorias. No es posible reproducir sus nombres, ni catalogarlos, ni señalar la presumible diferencia de autoridad en filosofía. Tampoco sería justo dada la diversa presencia de cada uno. Sin embargo, una lectura rápida de este real índice de materias permite observar la presencia de todos los grandes filósofos, la atención a las áreas histórico-geográficas de la filosofía y la presencia de algunos conceptos novedosos, huéspedes quizá inesperados en un diccionario de filosofía. Quizá cada lector en particular eche de menos a alguno de los filósofos preferidos y no vea a Unamuno ni a Gabriel Marcel. O le parezca demasiado poco las catorce líneas dedicadas a Ortega y Gasset, quien aparece, sin embargo, citado dos veces en la palabra «Existencialismo». Una de las citas, a propósito de que «el hombre no tiene naturaleza sino historia», remite expresamente a la entrada «Ortega y Gasset», pero aquí no encontramos ninguna ampliación, ni explicación breve, ni justificación alguna de la frase orteguiana. Más llamativo es el caso de Kripke, que siendo, según la misma Enciclopedia, «uno de los más importantes e influyentes filósofos del pasado siglo veinte», y «semillero» de muchas ideas en diversas áreas de la filosofía, de quien no se trasmite ninguna de las tesis o sugerencias, sino un simple elenco de los temas que ha tratado. Estas observaciones no quieren ser una valoración, sino la necesidad de describir más ajustadamente los imperativos límites de una obra llena de méritos, de ambiciosa síntesis y de un denodado esfuerzo para lograr un instrumento útil y funcional. Y lo es realmente.

Una de las características de esta Enciclopedia breve es su atención a las áreas histórico-geográficas de la filosofía. Encontramos las siguientes entradas: Filosofía africana, Filosofía africana anglófona, Filosofía africana francófona, Filosofía budista china, (hay otras entradas más: «Filosofía china», «Filosofía confuciana china», «Confucio», «Filosofía del Asia del este», «Filosofía japonesa»), Filosofía budista india, Filosofía budista japonesa, Filosofía budista coreana (por cuatro autores distintos), «Filosofía en

Latinoamérica» –con dos etapas: filosofía pre-colombina y filosofía-post-colombina–, «Filosofía del siglo XIX» etc. con obligada reiteración de temas.

Se observa también una reiteración de entradas que sin ser, naturalmente, superfluas podrían haber sido reunidas y estar dotadas de una mayor sistematicidad. Por ejemplo: cuatro entradas en Estética, a quienes acompañan en otros lugares Estética de la Arquitectura, Estética del cine, Estética de la ópera, Estética de la pintura, Estética de la fotografía. Esto nos proporciona la riqueza de cinco o seis firmas distintas, pero, si bien ayuda a la distribución de materias, quizá no sean tan obvio para el lector caminante el encuentro con ellas. Es un procedimiento constante, cuya utilidad seguramente habrá sido contrastada por el editor.

Algunas entradas podrán parecer novedosas como «Pornografía», pero en ninguna manera inútiles. Otras entradas son inesperadas en un diccionario filosófico, como «Purgatorio», pero tampoco es inútil. Y una última observación: el escribir con ordenador también tiene sus trampas. Convendría corregir las columnas dedicadas a Foucault.

Manuel Sánchez del Bosque

Filosofía de las Estructuras Matemáticas

TOMÁS GALLARTA CAMPO

¿Son las Matemáticas una creación o una invención? No deja de ser misterioso que la ciencia más antigua y exacta por antonomasia haya ocultado durante siglos su más íntima naturaleza: qué clase de entes son los números, por qué el mundo es matemático, etc.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo, 1994, 118 pp. 5,71 euros
25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo.
Tfno. y Fax: 91 846 29 73